

« Qu'est-ce au juste qu'être affecté ? » Le concept de résonance chez Jean Ladrière.

Si Ladrière pose la question de l'existence à partir de l'être, le concept d'essence affective fait effectivement valoir une participation au domaine de l'être mais sous une forme immédiatement effective : le statut de factualité transcendantale signifie pour l'existence avoir le corps pour possibilité transcendantale. Dès lors il semblera tout à fait à propos de souligner que le concept d'essence affective intervient avec l'exploration de deux thématiques fortes de la phénoménologie, immanquables lorsqu'il s'agit de penser ce qu'il convient d'appeler « un monde » : l'œuvre d'art comme « retentissement affectif » et la ville comme « inducteur existentiel ». Dans les deux cas, se produit ce que Ladrière nomme un phénomène de « résonance ». Mais comprendre en quoi consiste la résonance suppose d'avoir préalablement compris ce qu'est l'affectivité. Pourquoi ? Parce que l'affectivité est la résonance active dans la vérité du corps de notre rapport au monde. Percevant comme une véritable doctrine la thèse de la résonance affective, nous montrerons qu'elle est la révélation ipséique de l'existence dans sa liaison fondamentale avec le monde. Notre étude se divise en deux temps : le premier sera consacré à la définition ontologique de l'affectivité, le second à sa signification existentielle. Nous montrerons par ailleurs que ces deux moments sont en réalité les deux versants – révélation du monde dans sa totalité pour l'un, révélation du soi à lui-même pour l'autre – d'un unique processus de constitution, celui de la subjectivité transcendantale.

Tandis que deux possibilités d'égale cohérence se présentent – celle de penser le constitué comme *eidê* et celle, par ailleurs existentialiste, d'abandonner le constitué à la facticité et au « phénomène d'être » – Ladrière ne renonce, à en réformer le concept, à penser l'essence. S'il y a bien une critique de l'ontologie formelle, ce n'est pas à une remise en cause définitive du concept d'essence que nous assistons – il y a bien une essence propre de l'homme – mais au refus de lui attribuer la forme fixe d'une essence intelligible. Du concept d'essence, ce que Ladrière refuse, c'est donc d'abord l'idée, classique, selon laquelle l'essence est le possible qui, antérieur à toute effectuation, prédéfinit des limites à l'existence ou, pour le dire autrement, que l'existence est l'effectuation de ce dont l'essence est la possibilité. L'idée en somme selon laquelle l'essence est un noème séparable du sensible et la subjectivité, son vecteur ontologique. Du concept d'essence, ce que Ladrière refuse, ce n'est pas l'idée d'essence – le constitué le prouve – mais la reconduction, par l'eidétique, de son primat ontologique. Si cette critique se déduit aisément des analyses citées et du nombre des occurrences rappelant que l'existence n'est jamais sur le mode d'un déploiement achevé de

son essence, elle ne récuse que partiellement le vocabulaire de la métaphysique. Pourquoi s'en tenir au registre de l'essence quand le constitué permet précisément de s'en démarquer ? Ces deux termes ne désignent-ils pas au fond une seule et même chose, à savoir l'œuvre originelle de l'identification, le fait d'avoir l'identité comme contenu, d'être l'identité par excellence ? Prenant appui sur une série de textes, nous tenterons de montrer que le constitué a pour la métontologie une fonction analogue à celle qu'a le concept d'essence pour l'ontologie et partant, que le constitué n'est que l'expression dans la philosophie de l'existence d'un concept réformé d'essence. Si « Métaphysique et existence » récuse ouvertement le partage métaphysique de l'intelligible et du sensible, ou l'opposition entre essence et existence, l'origine de cette pensée, celle d'une ontologie non séparée, est à chercher dans deux textes antérieurs au sein desquels Ladrière reprend expressément à Merleau-Ponty l'idée non seulement que l'essence est affective mais que l'affectivité est l'essence de la phénoménalité. C'est dans *Vie sociale et destinée*, à partir d'une réflexion sur l'*oikos*, que Ladrière récupère en tout premier lieu le concept : à l'essence des logiciens, l'essence abstraite, le philosophe oppose en effet l'essence affective.

Sachant sur quels termes se fonde la critique du concept ontologique d'essence et supposant l'impact de cette dernière sur ce qui constitue le pari herméneutique ladriérien, un constat s'impose : si l'objection portait jusqu'ici de manière assez topique sur l'implication ontologique suivant laquelle de la détermination de l'être comme essence résulte une conception de l'existence comme simple actualisation, c'est-à-dire sur les limites de l'identification de l'existence à l'essence du sujet existant, l'analyse du mouvement de l'existence n'en demeure pas moins une analyse éidétique. Or, si la démarche respecte les présupposés de la dialectique, la réponse apportée par le philosophe ne s'y prête en revanche nullement : en concluant que l'affectivité « c'est la capacité d'être affecté », Ladrière rompt l'accord dialogique tel qu'il se conçoit éidétiquement. Deux possibilités s'offrent alors à nous : soit, mais l'hypothèse s'annule d'elle-même, l'essence affective n'a pas de structure éidétique propre et reste un concept méthodologique ; soit l'essence affective a au contraire une structure éidétique propre et dans ce cas, le concept prend, selon des critères restant à déterminer, la forme d'un concept ontologique. Cela demanderait à être approfondi, mais ne pouvons-nous faire l'hypothèse d'une simple distinction de raison entre un concept méthodologique dont la fonction serait de rendre manifeste dans le discours – entendu ici comme *logos* – la puissance unifiante de l'essence et un concept ontologique qui concevrait le principe de toute manifestation phénoménale ? Admettant qu'il en soit ainsi, ce que nous

prenions pour un paradoxe pourrait bien n'être en réalité que l'expression du sens profond de l'investigation, à savoir la pensée d'une ontologie de l'existence en tant que telle – une métontologie. Il s'agirait alors de revenir, à travers la mise en évidence du corps propre comme condition d'existence du sujet, à une éidétique de la résonance dans la mesure où l'affectivité, en tant que structure ontologique, ne se manifeste que sous la forme d'une exposition à l'étant, comme capacité d'être affecté.

Outre le problème que pose le statut ontologique de l'affectivité, sa définition même s'avère problématique : à elle seule, l'affectivité n'implique en rien la transcendance du monde. À proprement parler, rien n'implique en effet que la capacité en laquelle consiste l'affectivité soit non seulement active mais de nature à accueillir la transcendance, et à plus forte raison encore, qu'elle se détermine comme exposition à l'étant. Si la capacité d'être affecté est toujours synonyme, dans l'eidétique de la résonance, de capacité d'être affecté *par*, il revient à Ladrière de s'expliquer sur les modalités de ce passage. Cette remarque il est vrai ne trouve sa justification que dans son rapprochement avec la délicate question de l'identité et du rôle de la réception dans la venue à soi de l'existence : de même qu'il eût été possible de se représenter le constitué hors de toute transcendance en comprenant son lieu à partir de l'identité absolue, il l'eût tout autant été de bâtir un concept d'affectivité reposant sur le fait même de se sentir soi-même, dans la radicale immanence de l'auto-affection. Or si dans un cas le concept de réception a permis d'esquiver la fiction tautologique de l'identité pure, reste encore à déterminer celui qui rendra compte de la seconde partie de la définition, à savoir le phénomène de déhiscence qui accompagne l'affection.

Le caractère prétendument problématique de la définition de l'affectivité est, nous le savons, de nature purement rhétorique : ce détour par une lecture naïve de l'idée de capacité n'ayant qu'une fonction, celle de montrer comment s'articulent activité et passivité dans la théorie de l'affectivité. C'est au moyen du concept de résonance que Ladrière surmonte le caractère énigmatique de ce qu'il comprend lui-même, dans le sillage heideggérien, comme l'« union paradoxale [...] de la passivité et de l'activité ».